

Én és a Másik a szétfeszített létezésben

„Könnyen egyetérthetünk abban, hogy igen fontos tudni, vajon nem vagyunk-e a morál áldozatai.” E mondattal kezdődik Emmanuel Lévinas *Teljesség és Végtelen* című kötete, amelyben a szerző megkísérel a korábbi etikai elméletekhez képest újszerű utakon elindulni. A bevezetésben a háborúval állítja szembe a morált: „A háborús állapot viszont felfüggeszti a morált; az intézményeket és az örökérvényű kötelezettségeket megfosztja örökös jellegüktől, és így átmenetileg letörli a feltétel nélküli imperatívuszokat. A háború előrevetíti árnyékát az emberek cselekedeteire. Nem egyszerűen a morált éltető próbatételek közé sorolódik, mint azok legnagyobbika, hanem nevetségessé teszi a morált. Lévin az előrelátás és a minden eszközzel nyerni tudás művészete, a háború – a politika – mint az ész gyakorlata merül fel. A politika úgy helyezkedik szembe a morállal, mint a filozófia a naiv hittel.”¹ A háború tulajdonképpen felemlegetése Hérakleitosz világáig vezet vissza, ahol a bölcsesség kedvelője számára a körülötte feltáruló lét háborúként jelenik meg. Lévinas számára a háború gondolatának gyakori felvillanása nyilvánvalóan a második világégés élményét, ifjú kora valóságát jelenti, s ez még a 60-as évek közepén, amikor e műve elkészült, is indulatokat korbácsoló és sebző élmény számára: „... a lét háborúként tárulkozik fel a filozófiai gondolat számára; a háború nem egyszerűen mint a legnyilvánvalóbb tény hat rá, hanem mint a való nyilvánvalósága – vagy igazsága. A háborúban a valóság porrá zúzza az őt ellepő szavakat és képeket, hogy a maga meztelenségében és keménységében mutakozzék meg. Kemény valóság (micsoda pleonazmus!), a dolgok kemény leckéje lévén a háború a maga tiszta lét tiszta tapasztalataként áll elő felvillanásának pillanatában, amikor lángra kapnak az illúzió drapériái. E fekete fényben kirajzolódó ontológiai esemény egy objektív rend révén – s ez alól senki sem vonhatja ki magát – az eleddig azonosságukban lehorgonyzott lények mozgásba hozásával, az abszolútok mozgósításával egyenlő. Az erő próbája egyúttal a való próbája. Az erőszak azonban nem annyira a megsebzésben és a megsemmisítésben, mint a személyek folytonosságának megszakításában áll, abban, hogy olyan szerepekbe kényszerülnek, amelyekben nem ismernek magukra; hogy nem csupán elköteleződéseiket, hanem tulajdon

¹ Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999., 5.o. Fordította: Tarnay László (a továbbiakban: Lévinas)

lényegüket kényszerülnek elárulni, és olyan cselekedeteket kell véghez vinniük, amelyek megszüntetik a cselekvés minden lehetőségét.”²

A háború és a morál lévinasi szembeállítás, és mint egy morálbölcseleti munka expozíciója, a jó és a rossz fogalompár ellentétére utalnak, de valójában ez csak egy leegyszerűsítés, mert a két szélső érték között valójában nem létezik középpont, hiszen a jó és a rossz megjelenései a maguk bonyolult hálózatszerűségeiben kapcsolódnak össze az ontológiai keretben. Soha nem jelennek meg kristálytisztán, ahogy nem létezik tiszta szépség sem, szigorúan elő- és utófeltételezik egymást, s ok-okozati szempontból szinte szétválaszthatatlanok.

Egy kicsit tágabb értelmezésben az ontológiai keret a kettősségek, a párhuzamok, az ellentétszerű összekötöttségek, s ahogy Hegel mondta, *az összekötöttségek és nem összekötöttségek összekötöttsége* alapján tűnnek fel számunkra. Kant pedig már korábban felállította a tiszta formát: *különítsük el az érzékelésünket az észhasználatunktól*. Az első reflexszerű módon áll kapcsolatban a hajlamainkkal, és befogadja az empirikus indítékainkat; a második tudatosan állítja elének a tiszta kötelességet, s ez szintén indíték a cselekvésben.

Tehát, ha a *hajlam* alkotta cél szemben áll a *kötelesség* indítékával, akkor beszélhetünk a jó és rossz ellentmondásáról. Kant szigorúan körülhatárolt rendszerben gondolkodott, és idealistaként az erkölcsi maximák felé terelte az életet, s nem fordítva. Az *Erkölcsök metafizikája* című művében kifejtett *kategorikus imperatívusz* tana valóban „tökéletesen izolált erkölcs-metafizika”, amelynek irányító központja a priori módon az észben található. Csak a kötelességérzetből fakadó érték tekinthető morálisnak. Így az erkölcs a törvény erejével kell, hogy fellépjen. Ezt a törvényt biztosítja az ész parancsa. Itt van számunkra egy kifejezés, az imperatívusz, amelyet – mint kisdiákok – nyelvtani fogalomként ismerünk meg, majd elének tűnik a történeti vetület: imperium, imperia, imperializmus, imperátor stb... Tehát a törvény kifejezéshez a *parancs* formula kapcsolható.

Sokan vizsgálták már, hogy elégséges kritérium-e a tisztán formális szempont, vagy pedig a cselekedetek hatásai felől értelmezzük a gyakorlatot? Kant érezhette a kategorikus imperatívusz alkalmazhatóságának nehézségeit, hiszen kijelenti, hogy az erény nem függ a cselekvés szándékolt eredményétől, azaz az erény, ha már előírta a kötelesség, maga is eredmény. Ezen kívül az imperatívusz érvénye akkor egyértelmű, ha cselekedeteink során minden embert *magánvaló célként* kezelünk. Erről véli Bertrand Russell, hogy ez az emberi jogok modern megfogalmazása: „Az emberi jogok doktrínája absztrakt megfogalmazásának tekinthetjük, tehát ugyanazok az aggályok érvényesek vele szemben is, mint az emberi jogokkal szemben. Sőt, ha komolyan vesszük, lehetetlenné tenné a döntést abban az esetben, ha két ember érdekei ütköznek. A problémák különösen a politikai filozófiában szembetűnőek, mely a többség előnyben részesítésének elvét követeli, s ennek alapján, ha szükséges, egyesek érdekeit fel lehet

² In: Lévinas 5. o.

áldozni mások érdekei kedvéért. Ha létezik kormányzati etika, a kormányzat célja egy kell, hogy legyen, s az egyetlen olyan egyedi cél, amely összeegyeztethető az igazságossággal, a közösség java. Értelmezhetjük azonban Kant elvét úgy is, mint amely nem azt jelenti, hogy minden ember abszolút cél, hanem, hogy minden embernek egyformán kell számítnia olyan cselekvések eldöntésében, amelyek sokakat érintenek. Ha így interpretáljuk a kanti elvet, akkor úgy lehet tekinteni, mint ami etikai alapot nyújt a demokráciára, s ebben az esetben a fenti aggályok nem érvényesek.”³

Valójában nagy merészség volt Kanttól az, hogy a kötelességre fűzte fel a világ erkölcsi állapotának alapjait. A kötelesség nyilvánvalóan az egyes személyiségekben jelenhet meg. Az emberi személyiség pedig rendkívül sokféle lehet, s érvényesíteni a kanti mechanizmust, szinte csak a hófehér lelkű, szent emberek tudják. Kant is érzékelte ennek a súlyát, s ezt mondja: „Az ember maga ugyan nem szent, de a személyében képviselt *emberiséget* szentnek kell tartani. Nincs semmi a teremtésben, amit, ha akarjuk és tudjuk, ne lehetne *puszta eszköznek* is felhasználni; egyedül az ember, s vele minden eszes teremtmény *önmagának való cél*.”⁴

Tehát minden az adott személyiség állásfoglalásán múlik. Ha az összes lehetőséget, törvényt megvizsgáljuk a szabad akarattal kapcsolatban, akkor legvégül – bármilyen úton is haladjunk – a jóakarat és a rosszakarát duellumához jutunk. Az akaratan pedig, mint puszta motívum és indíték-megnyilvánulásban még nincs benne a tett, csak a tette való orientáció. Tehát az erkölcsi megítélés során csak a szándékot vehetjük alapul, ugyanis a cselekvés már a külső világban játszódik, objektív körülmények közbeiktatásával, tőlünk független események jelenlétében, mások akarat-megnyilvánulásaival találkozva. Ezért is igaz az a leegyszerűsítés, hogy jó szándékból is születnek rossz dolgok, és rossz szándék is generálhat jó dolgokat. Tehát az eredmény minősége elválasztandó a szándék értékétől. A végrehajtott tett értékelésekor részletesen és tagoltan kell vizsgálni a *szándéktól a következményig* vezető út különböző szakaszait, s ezek a szakaszok – értékminőségeiket tekintve – teljesen vegyesek is lehetnek. Goethe Mephistophelese mondja csodálkozva önmagáról: *Ein Teil von jener Kraft, die selbst das Böse will und stets das Gute schafft*.⁵ Tehát végső esetben elképzelhető az is, hogy egy megátalkodottan és szándékosan gonosz ember csak jó cselekedeteket hajt végre.

Mivel a szándék kimenetele mindig bizonytalan, ezért látszott kíváncsúnak a kötelességet beállítani az akarattal és a szándék tengelyeként. Kant e fogalmat

³ Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1994., 586.o. Fordította: Kovács Mihály

⁴ I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1998., 19. o. Fordította: Papp Zoltán (a továbbiakban: GYÉK)

⁵ Az erő része, mely örökké rosszra tör, s örökké jót művel.

rendkívül patetikusán, szinte ódai magaslatokba helyezi: „Kötelesség! te nagy fennkölt név, kiben semmi sincs, ami a hízelkedés előidézte tetszést kiváltaná, ehelyett alávetettséget kívánsz; mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmisséget nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredeted gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökeréből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?”⁶

A hajlamaink nyilvánvalóan nagy erőforrást jelentenek a személyiségünk működésében. Hogyan lehet a kötelességet külön kezelni, amikor az ember számára természetes létmegnyilvánulás a természetes hajlamok követése? Ezen kívül a kötelesség és a hajlam – gyakorta nehezen megkülönböztethetően – egybe is eshet. Például a már előreláthatóan jó cselekedetet szívesen, érzelmeinkkel is ráhangolódva teszünk. Kant azonban figyelmeztet, hogy ha a hajlam és kötelesség egybeesik, így csökken az adott cselekedet morális értéke. Valóban csak akkor jelenik meg értékként a moralitás, ha valamilyen hajlamunk ellenében érvényesül?

Nyilvánvaló, ha egy közösség vagy társadalom szempontjából szemléljük a hajlam és kötelesség kapcsolatát, akkor a legegyszerűbb eszköz a *keresztényi szeretet* alapulvétele, hiszen az újszövetségi tanokban már benne foglaltatik a későbbi kanti korpusz: bármely embert csak célként, s ne eszközként tételezzünk. Ekkor viszont rögtön belefutunk Kierkegaard és Nietzsche szigorú kritikáiba, azaz éppen a keresztényi szeretet jegyében hanyatlik immáron régóta az európai emberiség. Jó fél évszázada még rendszeresen hangoztatták a katolikus papnövendékeknek a szemináriumokon, hogy erősen kerülendő a külön létrehozott, néhány személlyel ápoltt mélyebb baráti viszony, hiszen ez a többi emberrel, az evangéliumi közösséggel szemben elkövetett lopás. Az evangéliumi parancs, a felebarátaink szeretete, mindenkivel és mindenkire egyformán legyen érvényes. Nyilvánvaló, hogy a jó és a rossz közötti eligazodás a kötelességgel, avagy nélküle, mindig az adott történeti ember funkciója és felelőssége. Teljes mértékben igaz Max Scheler materiális értéketikájának állítása a léthierarchia érvényéről. Cselekedeteink, tetteink kompetenciaszintjei elsődlegesen határozzák meg az adott pillanatban a szándékaink kimenetelének lehetőségeit. Minden korban befolyásolnak bennünket különféle életeszmények, magunk által szerzett, vagy éppen ránk tukmált minőségek. Az értékek és eszmények benne vannak a választási lehetőségeinkben, a szabad akaratunk körülményeiben. A homéroszi eposz juhokat legeltető titkos pásztor-királyfia a három lehetőségből (családi

⁶ In: GYÉK, 24. o.

boldogság, bölcsesség és gyönyör) az utóbbit választotta a hajlamaiból fakadó lelkesültsége okán. Valószínű, ha harminc évvel idősebb, inkább a bölcsességet választja. Jól látta ezt Goethe, amikor a szellem és a test vívódását így jelenítette meg:

„In diesem innern Sturm und äussern Streite
Vernimmt der Geist ein schwerverstandnes Wort:
„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.”⁷

Ismét a személyiséghez érkeztünk el, amely minden ember egyéni felelősségén nyugszik. Az eszmények vállalásában az ősi forrás, amelyhez minden későbbi kor visszatér, a szókratészi példa. Az athéni bölcs kora társadalmával vitatkozva hirdette értékeit, s a legnagyobb hatást azzal gyakorolta a két és félezer éves Európára, és benne a 20. századi Martin Heideggerre, hogy képes volt odaállni a halál küszöbére, és a halál-felé-való-létezés aspektusából mutatni fel az értékeket. A legtöbb későbbi erkölcsfilozófia merített ebből. Az epikureus és sztoikus irányok már egy lehanyatlott athéni világ romjain, de ugyanakkor fénylő kultúrán keresztül világítják be a római világot Mezopotámiától a Hadrianus faláig. Párhuzamosan haladt a Sztoa eszménye Epikurosszal, de az előző mindig jóval nagyobb hatást gyakorolt, hiszen a modernitás előtti társadalmakban az örömök és gyönyörök keveseknek, míg a fájdalmak és szenvedések a sokaságnak jutottak. Minden erkölcsfilozófia egy jobb világ után vágyakozik, s így a sztoikus bölcs aszketizmusra is hajlamos tárgyilagossága és visszafogottsága már a keresztény szentek ideálját készíti elő.

Epiktétosz, a nemcsak beszélő, hanem gondolkodó „szerszám” *Kézikönyvecskéjében* már implicit módon van benne az újszövetségi szentírás elvrendszere: az igazi bölcs képes saját erejéből akarát irányítani, a megfelelő célt kitűzni, s szigorúan kézben tartja hajlamainak gyeplőit. Nem befolyásolja hatalom és gazdagság, szerencse vagy balsors, hanem ezt mondja: „... ha kitarasz elveid mellett, azok, akik előbb kinevettek, bámulóid lesznek; ám ha hatásuk alatt megtántorodsz, kétszeresen gúny lesz a jutalmad.” Tehát itt már teljes mértékben a megfelelő és helyes belátás alapozza meg a cselekedetet, a sztoikus számára már a szándék, a belső érzület vizsgálata a fontos. Seneca ezt már így jeleníti meg: *Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas*.

21. századi jelenkorunk túltechnikizált világából már csak rácsodálkozunk Epiktétosz eme mondatára is: *amint nincs cél azért, hogy elhibázzuk, éppen úgy a rossznak sincs természetes alapja a világban*. A sztoikus szemében természetes az antik világ emberének eszménye: nem a világ átalakítására törekedett, hanem inkább a mindennapiságon való felülemelkedettség érintette meg inkább.

⁷ E belső viharban és külső harcban, a szellem egy nehezen értett gondolatot fog fel: „Azon erőtől, mely minden lényt megköt, az az ember menti meg magát, ki legyőzi önmagát.”

Nem az motiválta, hogy változásoknak legyen aktív szereplője és a sebesség mámora bódítsa el, hanem értékes pillanatokot akart megállítani, örökkévalóvá tenni. Korunk embere számára már megmosolyogtató ez az eszmény, hiszen a konzumfogyasztást szakralizáló későmodern ember már tragédiának, hanyatlásnak, impertinenciának érzi, ha gondolkodnia kell. Búcsúzzunk a bölcs rabszolgától azzal a mondatával, amiben benne van az elmúlt kétezer esztendő morálbölcseinek útkeresése és vívódása: *Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogyan te szeretnéd. Inkább kívánságaidat szabjad az események alakulásához, s meglátod, előre fogsz haladni a bölcsességben.*

E hosszúra sikerült morálfilozófiai eszmefuttatás után érthető Lévinas vívódása a 20. század morális tudatával. Nem véletlen, hogy a morállal a háborút állítja szembe, hiszen sok bizonyítékunk van arra, hogy a politika nem tekinthető a morál barátjának. „Történetileg a morál valószínűleg szemben áll a politikával, és túlnőtt az elővigyázatosság szerepén vagy a szép kánonján, feltétlen és egyetemes jelleget követelvén magának akkor, amikor a messiási béke eszkatológiája rávetül a háború ontológiájára. A filozófusok nem bíznak ebben az eszkatológiában. Felhasználják persze a béke hirdetésére: az észből, mely az ókori és a jelenlegi háborúk mélyén üzi játékát, egy végső békére következtetnek: a morált a politikára alapozzák. Az eszkatológia azonban mint szubjektív és önkényes jövőndölés, mint egy jelek nélküli feltárulkozás gyümölcse és a hit függvénye, számunkra egészen természetes módon a Vélekedésből ered.”⁸

Lévinas számára az *elementáris etika* végiggondolása egyrészt sorsbeteljesítő feladat, másrészt az arisztotelészi és kanti etikák rendteremtő ereje a 20. században már mindenképpen megkérdőjelezhető. Ezért Lévinas sajátos nézőpontjával bontja fel a 20. századi élmények alapján a klasszikus *Én-Te*, illetve az *Én* és a *Másik* problémakört. Módszere az, hogy szakít a nagy klasszikus etikák sokszor már nyomasztó hagyományával (szinte érzékelhető törekvése, hogy Arisztotelész és Kant nevét minél ritkábban, vagy szinte egyáltalán nem akarja leírni). Ez a szakítás persze nem sikerül, mert ugyan bármennyire is teremt önálló erkölcsfilozófiai nyelvet, bármennyire is kísérel meg gyökereiben megújított és a 20. századi feltételrendszerben is eligazodó alapvető etikát felállítani, a klasszikus etikai tartalmak megkerülhetetlenek.

Analogikus és dialogikus fogalompárai olyan kettősségek, amelyek a logikai viszonyok sokféleségét képesek kifejezni. A *Teljesség és Végtelen* első szakasza (*Az Ugyanaz és a Másik*) a vágy és a cogito vizsgálata, ami a 20. század első felétől már nem számít újdonságnak, hiszen Sigmund Freud, majd Paul Ricoeur is feltárják metapszichológiai vizsgálódásaik során az identifikáció, az ideálképződés és a szublimáció kérdéseit. Ugyancsak a cselekvés és vágy viszonyát interpretálja Lacan az 1959-ben és 1960-ban tartott előadássorozatában, amelynek *A pszichoanalízis etikája* címet adta.

⁸ In: Lévinas, 6. o.

Lévinas legfőképpen a cselekvés és a hozzá kapcsolódó vágy közötti viszonyt, viszonyrendszereket vizsgálja. Vizsgálati módszerének újszerűsége elsősorban az, hogy nem reflektál egyik korábbi morálbölcseleti iskolára sem, ezáltal nem hagyja magát befolyásolni Arisztotelész teleologikus, Kant deontologikus vagy Bentham utilitarista megoldásaitól. Inkább a közvetlen elődökhöz és kortársakhoz kapcsolódik: az említett Freudhoz, Lacanhoz, Ricoeur, Merleau-Ponty, valamint Saussure kutatásaihoz.⁹

Lévinas nem a nagy társadalmi-közösségi rendszerekben vagy a történelem különböző periódusaiban gondolkodik, hanem egy *mindenkori embert* realizál, akinek a belső és külső világa teljes és végtelen kapcsolatban áll mások külső és belső világával. Ez az ember berendezkedett módon él akárhol. Minden személyiség aktuális létértelmezése adott kontextusokhoz kötődik, és azokhoz képes fejeződik ki. „A transzcendencia mozgása különbözik a negativitástól, amelynek alapján az elégedetlen ember visszautasítja ezt az állapotot, amelyben berendezkedett. A negativitás egy olyan helyen berendezkedett, elhelyezkedett lényt feltételez, ahol az ember itthon van; a negativitás ökonómiai tény a szó etimológiai értelmében. A munka átalakítja a világot, ám arra a világra támaszkodik, amelyet átalakít. Az anyag ellenáll a munkának, de a munka kihasználja a nyersanyagok ellenállását. Az ellenállás megmarad az Ugyanazon belül. A tagadó és a tagadott együtt tételeződnek, rendszert, vagyis teljességet alkotnak.”¹⁰

Ugyanakkor Lévinas sajátos útja kapcsolódik Edmund Husserl fenomenológiai vizsgálódásaihoz is; legfőképpen az Én és a Másik viszonyát kutató interszubjektivitás-elmélethez. Lévinas rájön arra, hogy a társszobjektum, a Másik megismerése episztemológiai alapon nem gyümölcsöző. A másik Én, az *alter ego* vizsgálatát Lévinas erkölcsi viszonyként határozza meg, és a husserli módszer helyébe állítja az alteritás etikáját. A Teljesség és Végtelen ezeket a sajátos kapcsolati és kapcsolódási módokat veszi sorra. Tájékozódási pontként a heideggeri ontológia alaptételét tüzi ki, de igen kritikusan szemlélve, és rámutat arra, hogy az *ontológia valójában a hatalom filozófiája*. „Ha a szabadság azt jelöli, ahogyan Ugyanaznak lehet maradni a Más kebelében, akkor a tudás (melyben a létező a személytelen lét közvetítésével adja magát) a szabadság végső értelmét tartalmazza. Így a szabadság szembeállítódna az igazságossággal, mely kötelezettségeket jelent a létező iránt, mely ellenszegül annak, hogy adja magát, azaz a Másik iránt, aki ebben az értelemben par excellence létező lenne. A heideggeri ontológia minden létezővel való viszonyt alárendel a léttel való

⁹ Néhány fontos munka a tájékozódáshoz: P. Ricoeur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965.; S. Freud: *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*. Fischer, Frankfurt am Main, 1980.; J. Lacan: *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire. Livre VII.*, Seuil, Paris, 1986.; A. Juranville: *Lacan et la philosophie*. P.U.F., Paris, 1984.; H.-D. Gondek – P. Widmer (Hrsg.): *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*. Fischer, Frankfurt am Main, 1994.

¹⁰ In: Lévinas, 24.o.

viszonynak – a szabadság elsőbbségét állítja az etikával szemben. Természetesen a szabadság, melyet az igazság lényege működésbe hoz, Heideggernél nem a szabad önkény elve. A szabadság létének való engedelmességből kiindulva merül fel: nem az ember tartja hatalmában a szabadságot, hanem a szabadság tartja kezében az embert. Ám a dialektika, mely ily módon az igazság fogalmában a szabadságot kibékíti az engedelmességgel, feltételezi az Ugyanaz elsőbbségét; az egész nyugati filozófia ezen belül húzódik, és ezáltal határozódik meg.”¹¹

Lévinas annak érdekében, hogy az ontológiai egoizmus és az állam hatalma, valamint a technikai hatalom ne takarja el a lét igazságát, az *Én* és a *Másik* közötti sajátos viszonyok gazdag tárházát vonultatja fel. Például a transzcendencia fogalmát a *Végtelen* ideájával veti össze, és itt bontja ki az *Ugyanaz* fogalmát a *Másikkal* kapcsolatban. Így visszapillant a preszókratikusok világához, ahol közvetlenül kapcsolódott a gondolat a lét igazságához. Ne felejtsük el, hogy a földön berendezkedett ember építi, műveli környezetét, letelepedett, birtokolja a Földet. Lévinas számára a birtoklás aktusa megakadályozza a tiszta létről való gondolkodást. Így válik szinonimmá a birtoklás az *Ugyanaz* fogalmával: „A birtoklás a par excellence forma, melyben a Más, miközben enyém lesz, Ugyanazzá válik. Amikor leleplezi az emberi technikai hatalmának felsőbbbbségét, Heidegger a birtoklás technika-előtti lehetőségeit magasztalja. Elemzéseit természetesen nem a dolog-tárgyból indulnak ki, hanem ama nagy tájak jegyét viselik magukon, amelyekre a dolgok utalnak. Az ontológia a természet ontológiájává, személytelen termelékenységgé, bőkezű, arc nélküli anyává, a különös létek méhévé, a dolgok kimeríthetetlen nyersanyagává válik.”¹²

A Lévinas által bevezetett saját terminusok az erkölcsfilozófiai alapjelentésükből a hatalom és a politika felé mutatnak. Az *Ugyanaz* és a *Más* ellentmondásai a kölcsönös folyamatokban úgy oldhatók fel, ha a Mást visszavezetjük az Ugyanazra. Azaz „... az Állam közösségisége révén, ahol a névtelen mégoly felfogható hatalom alatt a teljesség zsarnoki elnyomásában az Én újra rátalál a háborúra. Az etika, amelyben az Ugyanaz számol a visszavezethetetlen Másikkal, a vélekedéshez tartozik. (...) Erőfeszítésünk konkrétan abban áll, hogy a névtelen közösségben fenntartsuk az Én és a Másik társasságát – a nyelvet és a jóságot. Ez a viszony nem filozófia előtti, mivel nem erőszakolja meg az ént, és nem kívülről, az akarata ellenére és a tudomása nélkül kényszeríti rá magát, mint a vélekedés; pontosabban fogalmazva, mindenféle erőszakon túl gyakorol rá hatást egy olyan erőszakkal, mely teljességgel megkérdőjelezi.”¹³

Lévinas mindezek alapján komoly hangsúlyt fektet az *etikai kapcsolat*, a szabadság és az első filozófia összefüggéseire. Az etikai kapcsolat ugyanis nem állhat ellentétben az igazsággal, hanem a lét felé haladva hozza létre az igazság

¹¹ In: Lévinas, 28. o.

¹² In: Lévinas, 29. o.

¹³ In: Lévinas, 30. o.

felé mutató szándékot. Ennek mentén érdekes felvetés az, hogy a saját ideáján túlcsoportosuló létről beszél, aminek az a következménye, hogy adott viszony létének jelentéséről feltehető bármely kérdés *megidézi* e létnek a tekintélyét, azaz *a létező nem a kérdezett, hanem a kikérdezett*.

Lévinas gyakorta él az inverz azonosítás lehetőségével: például „az általában vett lét megértése nem uralhatja a Másikkal való viszonyt. Ez utóbbi irányítja az előbbi.”¹⁴ Mindezek a példák érzékeltetik Lévinas szándékát *egy elementáretika felépítésére, melynek lényege a legvégsőre visszavezetett kapcsolatok vizsgálata*. Tehát feltérképezni a nyelv, a gondolkodás és a fizikai test közötti elemi relációk viszonyait. Az elemzés alapszerkezete olyan fogalompárok felállítása, amelyek zömére korábban nem figyeltek a morálfilozófusok. Egyedül a husserli módszer tekinthető forrásnak Lévinas számára, amelyben már jelen van a harmadik nézőpontjának kikapcsolása. Ez fölveti azt a nehéz kérdést, ha összehasonlítunk két entitást, nehezen kerülhető meg egy harmadik nézőpont figyelembe vétele. Ha a külső nézőpontokat kiiktatjuk, akkor feloldódnak vagy megsemmisülnek a közös *nem-fogalmak*.

Tengelyi László kiváló könyvében így jellemzi Lévinas központi szándékát: „Az alteritás etikája arra a fölismerésre épül, hogy a harmadik nézőpontjának ez a kizárása egyszerre teszi érthetővé a másik tulajdonképpeni másságát és az erkölcs elemi lényegét. Lévinas azt állítja, hogy mihelyt egyikünk a másikkal – oldalt pillantás nélkül és minden felülnézeti panorámakép lehetőségétől is elvágva – *szemtől szemben* találja magát, máris megszületett az etikum, függetlenül attól, hogy hányadán is állunk céljaink rangsorával és kötelességeink rendszerével. Vajon mi is az, ami ekként céljainknál és kötelességeinél is elemibb etikai hatótényezőnek bizonyul? Egyetlen szóval így válaszolhatunk: az a *feleletigény*, amely velünk szemben támad, mihelyt a másikkal szemtől szemben állunk, és amely elől semmiképp sem térhetünk ki, hiszen felelünk azzal is, ha nem felelünk. Ez Lévinas érett kori életművének nem változó alapgondolata.”¹⁵ Tehát Lévinas technikája tulajdonképpen egy klasszikus fenomenológiai redukció, amely az etikum feleletigényét az Én és a Másik szembeállításával, és bármely harmadik tényező kizárásával értelmezi.

Lévinas az általa felállított fogalompárokat a fizikai külső és a lelki-szellemi belső alapján csoportosítja. A duális fogalmakat elsősorban a metafizika és a transzcendencia felől kívánja megérteni. Néhány fogalmának megértése azért nehézkes, mert többszörösen is használja ugyanazt a fogalmat metaforaként, szimbólumként vagy allegóriaként. Tehát az adott fogalom követésekor szükséges figyelni a kontextus-váltásokra, hiszen például az általa sokszor használt *arc* fogalmát gyakorta váltja allegóriából szimbólumba, vagy éppen metaforába.

¹⁴ In: Lévinas, 30.o.

¹⁵ Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998., 223–224.o.

Ez a lévinasi módszer egyik újszerűsége, hogy az emberi viszonyok tematizálását nem előre kijelölt főútvonalak, ösvények és mezsgyék alapján építi fel, hanem az esetlegességet teszi meg főszereplőnek. *A Teljesség és Végtelen tulajdonképpen az emberek között megjelenő vagy tetten érhető nexusok esetlegességeinek gyűjteménye, s ezeknek a halmazoknak a fentebb már többször említett sajátos terminológiájú lévinasi fogalompárok adnak keretet.*

Mindez a *belső nézőpont* felől szemlélve modellezi a francia filozófus. (Ne feledjük a mű alcíme *Tanulmány a külsőről.*) *A külsővel való viszony nem lehet bármilyen beszéd* – mondja Lévinas. A beszéd fogalmának elemzése (I. szakasz) alkalmat ad arra, hogy a hozzá kapcsolódó retorikák sajátos természetét értelmezzük. A beszéd különböző típusai, például propaganda, hízeltetés, diplomácia, sajátos retorikájuknál fogva megromítják a szabadságot. „Lemondani a retorikával együtt járó szellemidézésről, demagógiáról, pedagógiáról annyi, mint a másikat az arc felől, a valódi beszédben megközelíteni. A lét semmilyen szinten sem tárgy, kívül esik a megragadáson. Leválasztódn minden objektivitásról a lét számára pozitív értelemben annyi, mint az arcban megjelenítődni, kifejeződni. *A más mint olyan – Másik.*”¹⁶

Ebben a gondolatban Lévinas tulajdonképpen a platóni ideák közvetíthetőségét teszi mérlegre. A beszéd ugyanis nagyon sokféle lehet. A beszéd, mint kapcsolat, létrejöhet önmagammal beszélgetve, olyannal beszélgetve, aki meghallgat és érti, vagy meghallgat és nem érti, vagy úgy tesz, mintha meghallgatna, s mindez fordítva is igaz. Fontos csomóponti kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy a közvetített ideák tárgyiasult valósága valóban azonos-e az ideális tárggyal? Az ideák közvetítő, átvezető kapcsolata a két világ között valóban a lélek? Platón a *Phaidonban* hangsúlyozza a lélek és az ideák rokonságát, s ha ez igaz, akkor ez minden eszmetörténet legfontosabb metaforája. Lévinas az ideaelméletben is a *Másnak* a *Másikká* válását keresi. Természetesen a beszéd és retorika vizsgálata egészen más egy metafizikai és egy posztmetafizikai korban. Ezt Lévinas nem érzékeli, nem is választja el. Pedig viszonylag egyszerű a dolog, hiszen a metafizikai kor beszéde egyfajta felülemelkedettséget képvisel, egyfajta tisztaság jellemzi, egyfajta Istenhez való közelség ragadható meg benne. A posztmetafizikai beszéd már ökonómiai jelentésű, a testet abszolutizáló és a lelki-szellemi entitásokat negligáló, fogyasztói-konsum beszédmód. A beszédre folytatott elemzését Lévinas azzal zárja, hogy az *Én* és a *Másik* között az igazságosságot bármely retorika kizárásával vagyunk képesek megközelíteni. Ha beszélhetünk Lévinas gondolatmenete alapján elementáretikáról, akkor ez a következtetés feltétlenül megalapozó lehet. Mindez azonban a következő problémákat veti fel: „Alapozható-e a gondolat objektivitása és egyetemessége a beszédre? Vajon az egyetemes gondolat önmagánál fogva nem előzetes a beszédhez képest? Vajon egy beszélő lélek nem felidézi azt, amit egy másik már gondol, nem a közös ideákból

¹⁶ In: Lévinas 52.o.

részesülnek mindketten? A gondolatok közössége azonban lehetetlenné tenné a nyelvet mint lények közötti viszonyt. A koherens beszéd egy és oszthatatlan. Egy egyetemes gondolat nem igényli a kommunikációt. Egy ész nem lehet más egy ész számára. Miképpen lehet egy ész én vagy más, hogy maga a léte az egyediségről való lemondásban áll?”¹⁷

Válaszként Lévinas végigvizsgálja az Én és a Másik esetlegességeken alapuló életszituációit. Az igazság és igazságosság metszetében teszi mérlegre a szabadság és a nyelv kérdését. A belső és az ökonómia között jeleníti meg az élvezet, a függőség, az érzékiség, a lakhely, a birtoklás és a munka fenomenjait. A harmadik szakasz (*Az arc és a külső*) a látás feltételeit vizsgálja a kozmikus fogalmától a biológiai viszonyokon át az ész és a beszéd jelentéséig. Ebből a fejezetből két momentumot emelünk ki, az egyik a *Másik és Mások* című rövid alfejezet, illetve itt érkezünk el a 20. századi francia filozófiában különlegesen érintett és érzékeny területhez, az *idő* problémájához. Az elsőben Lévinas feltételezi, hogy az arc megjelenülése a léttel hoz viszonyba. Itt az arc a nyelv metaforája, azaz a nyelv önmagában kell, hogy betöltse az igazságosság funkcióját. „Ám nem úgy, hogy először van az arc, s azután az arcban megnyilvánuló vagy kifejeződő lét magára veszi az igazságosság terhét. Az arcnak mint olyannak az epifániája megnyitja az emberiséget. Az arc meztelenségében a szegény és az idegen feslik fel előttem. E szegénység, e száműzöttség, amely hatalomra hivatkozik, megcéloz, de nem adja át magát – mint az adott dolgok – a hatalomnak, hanem az arc kifejeződése marad.”¹⁸

Az arc metaforisztikus tipológiája jól példázza Lévinas vívódását a tiszta metafizikára való hajlam és az életbe való belevetettség birtokviszonyai között. Ennek kibontásához rendkívül széles ismerethorizontokat terel közös útra: megjelenik a prófétikus szó, az arc epifániája, minden beszéd megkettőzése, a társas viszonyok történeti és biológiai mintái, a rokonság és testvériesség, az egyenlőség és individualitás stb... Ez a gondolatmenet azzal zárul, hogy a *társasság* csak akkor felelhet meg az *egyenességnek*, a *par excellence közelségnek*, ha testvéri közösségeket alkotunk. Ezeknek legfontosabb kötőeleme a kölcsönös felelősség érzülete.

Az említett fejezet másik jelentős momentuma *Az etikai viszony és az idő* kapcsolatának vizsgálata. Az idő kérdése a 20. századi francia gondolkodók számára az egyik legizgalmasabb kérdés.¹⁹ Nyilvánvaló, hogy ennek gyökerei

¹⁷ In: Lévinas 53.o.

¹⁸ In: Lévinas 178.o.

¹⁹ A teljesség igénye nélkül az időről következő művek fontosak: André Maurois: *Proust*. Gondolat, Budapest, 1976.; Dorrit Cohn: *Áttetsző tudatok*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor Pécs, 1996.; Marcel Proust: *Álmonk, szobák, nappalok* (*Contre Sainte-Beuve*). Filum, Bp. 1997.; Georges Cattaui: *Marcel Proust*. Éditions Universitaires, 1958.; Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában*. Swann. Kriterion, Budapest, 1974.; Henri Bergson: *Tartam és egyvidejűség*. Pantheon, Budapest, 1923.; Henri Bergson: *Idő és szabadság*.

Bergson és Marcel Proust műveiben találhatók, de nem feledkezhetünk meg Edmund Husserl: *Előadások az időről* című alapművéről sem. Közülük talán a legnagyobb hatást Proust tette, keresve az eltűnt időt. Lévinas-szal kapcsolatban azért fontos a Proust-élmény felemlítése, hiszen Proust is elsősorban a belső idő fenomenjét ragadta meg, míg unokabátyja, Henri Bergson, azt tanította, hogy az idő valóságos múlásának nem adekvát megfelelője a belső idő, a *tartam*, hiszen az emberi tudat nem a kronológiai időt tartalmazza, hanem a belső időt, a kairoszt. Proust és Bergson irodalmi és filozófiai eszközökkel nyitották meg az idővel kapcsolatos kétségeinket. Proust regényfolyamának kötetei tulajdonképpen egyetlen emlékezéssor darabjai, és a megjelenített cselekmények nem a külső időben, hanem a belső tartamban tűnnek fel. Így akár egy negyed óra élményvilága a belső időben hosszabb lehet akár egy esztendőnél is.

Proustnál már megvannak a Lévinas által is használt eszközök, igaz implicit módon. Az emlékezet felidéző szerepe gyakorta csak egy illat, egy íz, egy látvány vagy egy tapintás alapján indul el, s természetesen kapcsolódnak össze az asszociációk, gondolattársítások úgy, ahogy az életben előjönnek. Proust az esetlegességet – mint teljességet és végtelent – meghagyta szabad folyásában. Lévinas viszont tematizálja az esetlegességet, de nem klasszikus metodológia alapján, hanem saját maga terminológiáival megteremtve az esetlegességek „esetleges” kereteit. Fontos különbség, hogy Proust egyes szám első személyben beszél, míg Lévinas többes számot használ, tehát nem akar közvetlen közelséget. Íme bizonyítékként egy „lévinasi” részlet Proust regényfolyamából:

„Most, hogy Albertine is tudomást szerzett róla, Saint-Loup útja olyan színben tüntetett fel, mintha én ragaszkodnék barátnőmhöz, s ez csak útját állhatta annak, hogy visszajöjjön, no meg, a Gilberte-korszak szerelmének büszkeségéből egyebet sem őriztem már, mint a borzadást a ragaszkodás látszatától is, így azonban ez is odalett. Átkoztam Robert-t, majd azt gondoltam, hogy ha ez az út nem vált be, másikon indulok el. Hiszen a külvilág eseményei befolyásolhatók, hogyan is ne sikerülne hát a ravaszság, az ész, az érdek, az érzélem bevetésével megszüntetnem ezt a szörnyűséget – Albertine távollétét? Azt hisszük, vágyaink szerint alakítjuk a dolgokat magunk körül, mégpedig azért, mert semmiféle más kedvező megoldást nem látunk. Arra nem gondolunk, ami a leggyakrabban fordul elő, s ami szintén kedvező: a dolgokat nem sikerül ugyan vágyunk szerint alakítani, vágyunk maga viszont lassan-lassan átalakul. A helyzet, melynek meg-

Universum, Szeged, 1990.; Hans Robert Jauss: *Idő és emlékezés Marcel Proust Az eltűnt idő nyomában című regényében*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor, Pécs, 1996.; Paul Ricoeur: *Az eltűnt idő nyomában: az átjárt idő*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei IV.*, Jelenkor, Pécs, 1997.; Gérard Genette: *Az elbeszélő diskurzusa*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei I.*, JPTE-Jelenkor, Pécs, 1996.; Gilles Deleuze: *Proust*. Atlantisz, Bp., 2002.; Paul de Man: *Az olvasás allegóriája*. Ictus, Szeged, 1999., (a Proust-fejezet; *Szemiotika és retorika*.); Georges Bataille: *Az irodalom és a Rossz*. Nagyvilág, 2005. 151–169.o.; Samuel Beckett: *Proust*. Európa, Budapest, 1988.; Jean-Pierre Richard: *Proust et le monde sensible*. Seuil, Paris, 1974.

változtatásában reménykedtünk, mert elviselhetetlennek éreztük, közömbös lesz. Az akadályt nem tudtuk ugyan leküzdeni, amint feltétlenül szerettük volna, az élet azonban elhárította az utunkból, segített túljutni rajta, és ha most visszafordulunk a messzi múlt felé, annyira kivehetetlenné vált, hogy alig vesszük észre. A felettünk lévő emeletről a Manon áriáit hallottam egy szomszéd nő előadásában. Úgy hallgattam az ismerős szöveget, mintha Albertine-ről és rólam szólna, s ez annyira megrendített, hogy sírva fakadtam.”

Ez a részlet kiválóan mutatja a lévinasi forrásokat, hiszen Marcel éppen egy olyan kapcsolatra emlékezik vissza, amelyben jól szemléltethető az *Én* és a *Másik* kapcsolata. A lévinasi vágyelmélet alapja is prousti gyökerű, hiszen ha a dolgaink nem alakulnak vágyaink szerint, akkor a vágyaink átalakulnak. A másik párhuzam, ami ezt a szövegrészt Lévinashoz köti, az idősíkok többszörös kereszteződései. Ez a néhány sor körülbelül 8–10 idősíkot foglal metszetbe. Ugyanúgy, ahogy Lévinas az akarat és az idő kapcsolatát fűzi össze, amelynek elemzésében maga is prousti hangon szól: „A pillanatok nem tapadnak egymáshoz, hogy jelent alkossanak. A jelen azonossága a pillanatot felfüggesztő lehetőségek kimeríthetetlen többszörösségévé törik szét. Ez ad értelmet a kezdeményezésnek, amelyet semmiféle végleges nem riaszt vissza, miként a vigasztalásnak is, hiszen hogyan is lehetne elfelejteni egyetlen – még ha letörölt – könnycseppet, miféle értelme volna a javításnak, ha magát a pillanatot nem korrigálná, ha hagyná létében elillanni, ha a könnycseppben csillogó fájdalom nem „várakozva”, és nem egy átmeneti formájában léteznék, ha a jelen befejezett volna.”²⁰

Ez az időszemlélet többszörösen is reflexió mind Bergson, mind Husserl időelméleteire. Az idő etikai lényege a kitüntetett pillanat átélése, ahol a ránk leselkedő legfőbb veszély nem a halál, hanem a szenvedés (ez egyébként a szabadság legfőbb próbája is Lévinas szerint). Az időérzékelés sajátos megragadása a türelem fogalmának kiemelése, ami a léttel szemben kínál késletetést. Ezt az eszmefuttatást Lévinas egy többszörös metaforával zárja le, amelyben – kimondva-kimondatlanul – szinte az idő „mögé” kíván pillantani: „Az igazság végső feltételként tehát egy végtelen időt követel, mely mind a jóságnak, mint az arc transzcendenciájának feltétele. A szubjektivitás termékenysége, mely által az én túlél, úgy határozza meg a szubjektivitás igazságát, mint Isten ítéletének titkos dimenzióját. E feltétel megvalósulásához azonban nem elegendő az időnek egy végtelen vonalát venni.”²¹

Lévinas könyve negyedik szakaszában még egyszer visszatér az időhöz, de ebben az esetben az idő már csak ürügy, mindössze egyfajta keret, hogy összegezze egy elementáretika-kísérlet párhuzamos fogalmait. A metafizika itt már *a vágy tételezése, a Végtelen mértékeként*. A „másikért való lét” nem az *Én* taga-

²⁰ In: Lévinas 201.o.

²¹ In: Lévinas 210.o.

dása, az Én megőrződik a jóságban. A béke pedig nem jelentheti a harcok végét, hanem mindössze a harcoló felek hiányát.

Lévinas olvasása nem könnyű feladat. A törekvése érthető. Egy posztmetafizikai világban sem szabad szakítani a metafizikával. A belső és külső világok iszonyatosan bonyolult absztrakciói, az egyes szövegrészek kapcsolódásai, vitái, performanszai, a már lezárt referenciák újraismétlése, a nyelv és beszéd struktúráinak visszabontása valamiféle metafizikai vagy ontológiai gyökérvilág felé – ezek mind-mind Lévinas zseniális nyelvi folyamának tartamai. A *Teljesség és Végtelen* egy rendkívül bonyolult tisztánlátás abban az értelemben, hogy érzékeljük azt a tényt, hogy a világban való létünk legfontosabb kötőeleme a nyelv. Nem véletlen, hogy a lévinasi életmű fél évszázadának is legfontosabb tengelye, kötőeleme a nyelv fenoménja. Talán jól fejezi ki a lévinasi programot Proust mondata: „A valódi felfedezés nem abban áll, hogy új területeket találunk, hanem hogy új szemmel nézzük az ismert világot.”